

FRIEDRICH ZIMMMERMANN
(SUBHADRA BHIKSHU)

Buddhistischer Weltspiegel.

Monatsschrift für Buddhismus
und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage.

Herausgeber: Dr. Karl Seidenstücker und Dr. Georg Grimm.
Schriftleiter: Dr. Georg Grimm, München.

Jahresbezugspreis für Deutschland M. 10.—, für das Ausland M. 12.—. Falls am Ende des Jahrganges nicht ausdrücklich Abbestellung erfolgt, gilt der Bezug für den nächsten Jahrgang als stillschweigend verlängert.

Alle Geldsendungen sind an die Verlagsbuchhandlung Max Altmann in Leipzig zu richten.

Postscheckkonto Nr. 52798.

Manuskripte und Zuschriften an die Schriftleitung sind zu richten an Dr. Georg Grimm in München, Wörthstraße 23.

Bücher zur Rezension und Tauschexemplare von Zeitschriften sind zu senden an die Verlagsbuchhandlung Max Altmann in Leipzig mit dem Vermerk »Buddhistischer Weltspiegel«.

I. Jahrgang. | Oktober 1919. | 4. Heft.

Die praktische Bedeutung des Anattā-Gedankens.

Von Schopenhauer wird die Anekdote erzählt, daß ihn ein Aufseher, als er zu verbotener Stunde in einem Park spazieren ging, zur Rede stellte und ihn hierbei fragte, wer er sei, worauf Schopenhauer geantwortet habe: „Ja, mein Bester, wenn ich das nur selber wüßte". In der Tat ist damit das Grundproblem aller Erkenntnis formuliert. Wäre doch, wenn es uns gelänge, über uns selbst völlige Klarheit zu gewinnen, eben dadurch auch unser Verhältnis zur Welt überhaupt, insbesondere zu Geburt und Tod, wie die Frage unserer Zukunft nach dem Tode, speziell aber das Problem des uns eigentlich angemessenen Zustandes, auf dessen Verwirklichung schließlich doch alles menschliche Streben hinausläuft, restlos gelöst. Eben deshalb sagt ja auch Schopenhauer weiterhin, der letzte Zweck und das Ziel aller Spekulation sei die Erkenntnis unseres eigenen Selbst"[1]).

Warum will es nun aber nicht gelingen, diese Klarheit über uns selbst zu erreichen? Der Grund liegt in der Natur des Erkenntnisprozesses selber. Dieser ist nämlich so, daß man sich selber gar nicht erkennen kann. Jedes Erkennen besteht wesentlich aus einem Erkennenden und einem Erkannten. Ja, es ist die elementarste apriorische Wahrheit, die gedacht werden kann, daß alle Erkenntnis, jede Vorstellung einem Subjekt der Erkenntnis angehört, einem erkennenden Subjekt im Gegensatz zu dem erkannten Objekt. Wir können uns keine Vorstellung, keinen Gedanken denken, dem nicht das Subjekt der Erkenntnis gegenüberstünde. Eine Vor-

[1]) Frauenstädt, Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß, S. 295.

stellung ohne vorstellendes Subjekt ist ganz und gar sinnlos. Es leugnen wäre dem zu vergleichen, wenn im Traum der Gedanke gedacht würde, es gäbe bloße Träume ohne einen Träumenden. Dieses erkennende Subjekt bin nun aber natürlich ich selber, eben weshalb es ja auch mit „Ich" bezeichnet wird. So kann man denn auch das Erkennen kurz definieren als: „Für mich sind — erkannte — Objekte"[2]). Hiernach ist aber das vorstellende Ich, das Subjekt des Erkennens, das notwendige Korrelat jeder Vorstellung und somit Bedingung einer solchen[3]). Setzt so aber jede Vorstellung dieses Ich bereits voraus, dann kann dieses letztere eben deshalb auch nie selbst Vorstellung oder Objekt des Erkennens werden. Anders ausgedrückt: „Daß das Subjekt sich nie Objekt werden kann, folgt aus der einfachen Wahrheit, daß dann nichts mehr da wäre, dem dieses Objekt Objekt wäre"[4]), oder: das erkennende Subjekt kann, eben als solches, nicht erkannt werden; sonst wäre er es das Erkannte eines anderen erkennenden Subjekts[5]). So liegt es also außerhalb aller Faßlichkeit, daß das erkennende Ich sich selbst sollte erkennen können[6]). Nur so viel kann man sagen, daß das Erkennen oder Bewußtwerden ein Zustand des Ich als Subjekts ist. Im übrigen aber kann nicht einmal insoweit — wenigstens nicht unter dem Gesichtspunkte, unter dem wir jetzt das Problem behandeln, — entschieden werden, ob dieser Zustand dem Ich wesentlich oder bloß accidentell ist, so daß es durch seine Aufhebung nicht berührt wird.

Eben diese Unerkennbarkeit des Ich proklamiert Schopenhauer in den Worten: „Das Ich ist der finstere Punkt im Bewußtsein wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehnerven blind ist, wie das Gehirn selbst völlig unempfindlich, der Sonnenkörper finster ist und das Auge alles sieht, nur sich selbst nicht. Unser Erkenntnisvermögen ist ganz nach außen gerichtet"[7]). Eben deshalb sagt Kant: „Das Ich erkennt sich nicht". Eben deshalb heißt es bereits in der Kanthaka-Upanishad: „Nach außen bohrte die Höhlungen der An-sich-Seiende. Darum sieht man nach außen, nicht aber im innern Selbst"[8]). Eben deshalb entquoll insbesondere dem großen Yâjnavalkya der große Ausspruch; „Nicht sehen kannst du den Seher des

[2]) Schopenhauer, Satz vom Grunde, § 41.

[3]) Schopenhauer l. c.

[4]) Frauenstädt, l. c., S. 199.

[5]) Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, S. 225.

[6]) Vgl. Marcus, Kants Weltgebäude, S. 84. — Wenn Marcus a. a. O. gleichwohl das Ich sein eigenes Objekt sein läßt, so liegt das daran, daß er dieses erkannte „Ich", nämlich die Persönlichkeit, nicht, der Wahrheit gemäß, als bereits nicht-ich (anattā) erkennt (Siehe das Folgende!).

[7]) Vgl. „Die Lehre des Buddha", S. 190, Anm. 1.

[8]) „Die Lehre des Buddha", l. c.

Sehens, nicht hören kannst den Hörer des Hörens, nicht begreifen kannst du den Begreifer des Begreifens, nicht erkennen kannst du den Erkenner des Erkennens"[9]).

So ergibt sich denn schon aus der bloßen Analyse des Erkenntnisprozesses die Erkenntnis, daß unser Ich oder unser Wesen, also das, worin wir im Grunde bestehen — eben zur Kennzeichnung dieses unseres Wesens mag das nun sein, was immer, Kraft (Energie) oder Stoff, materiell oder immateriell, vergänglich oder unvergänglich, ist ja das Wort Ich bestimmt — nie und unter keinen Umständen Gegenstand der Erkenntnis werden kann, daß es also schlechthin unerkennbar ist. Es leuchtet ein, daß diese Erkenntnis von ungeheuerer Tragweite und von grundstürzender Bedeutung für alle Anschauungen ist, die unser Wesen irgendwie bestimmen wollen, und das sind so ziemlich alle philosophischen und religiösen Systeme, vor allem und insbesondere natürlich auch alle die Hypothesen der zahllosen kleinen Geister, von denen jeder sich sein eigenes Systemchen zurechtzimmern zu müssen glaubt. Sie alle erweisen sich schon ganz allein und ohne weiteres deshalb als falsch, weil sie gegen diese apriorische Erkenntnis der Unerkennbarkeit unseres Wesens verstoßen. Dabei bleibt es nur staunenswert, wie man diese grundlegende Erkenntnis überhaupt so lange übersehen konnte und immer wieder neu übersehen kann. Aber so ist es ja immer. In allen Gebieten wagt sich der Mensch in der Regel ohne weiteres an alles, was ihm des Erstrebens wert erscheint, ohne sich zuvor zu prüfen, ob denn die Mittel, die ihm zur Verwirklichung des erstrebten Zieles zur Verfügung stehen, auch ausreichen. Diese Besonnenheit stellt sich in der Regel erst ein, wenn man das Ziel trotz aller Mühe nicht erreicht. Dann erst beginnt man sich darauf zu besinnen, ob denn der Grund hierfür nicht vielleicht gar in der Untauglichkeit des gewählten Mittels liege. So war es auch mit der Grundfrage aller Religion und Philosophie. Seit Jahrtausenden ist man nicht müde geworden, immer wieder das Wesen des Menschen zu bestimmen, ohne daß man sich durch die ebenso unaufhörlichen Mißerfolge, indem jede Definition sich bei näherer Prüfung als unhaltbar erwies, hätte irre machen lassen, bis schließlich doch einmal ein Gehirn die Besonnenheit aufbrachte, sich zu fragen, ob denn das menschliche Erkenntnisvermögen zur Lösung dieser Grundfrage überhaupt ausreichte, bis man also damit endete, womit man hätte anfangen sollen. Und siehe da, es zeigte sich: unser Erkenntnisvermögen ist schon seiner Natur nach zur Lösung dieses Grundproblems ungeeignet.

---

[9]) Deußen, Sechzig Upanishads, S. 436.

II.

Damit haben wir zugleich ein überaus wichtiges Kriterium für die Beurteilung der Buddhalehre gefunden, in deren Mittelpunkt ja gerade das Problem des Ich steht: „Was ist wohl besser, ihr Jünglinge: wenn ihr das Weib sucht oder wenn ihr euer Ich sucht"[10]? Sie wäre ohne weiteres abzuweisen, wenn sie gegen den erkenntnisanalytischen Grundsatz von der Unerkennbarkeit des Ich verstieße, und sie würde andererseits, wenn diese Unerkennbarkeit in ihr gelehrt würde, schon ganz allein deshalb zu den allerersten religiösen und philosophischen Systemen zählen, die die Menschheit hervorgebracht hat. Weiter aber erhellt, daß, wenn dieses zuträfe, alle Erklärer und Ausleger der Buddhalehre, die diese Eigentümlichkeit von ihr zu verdunkeln oder gar hinwegzuinterpretieren unternähmen, sich des allergrößten Verbrechens schuldig machten, das überhaupt an ihr begangen werden kann, indem sie sie ja eben dadurch von ihrer Höhe herabstürzten und unter jene Systeme einreihten, die gegen die Grundwahrheit von der Unerkennbarkeit des Ich verstoßen und damit den Stempel der Falschheit an ihrer Stirn tragen.

Nun lehrt der Buddha tatsächlich diese Unerkennbarkeit des Ich. Ja, er lehrt sie mit einer Schärfe, wie sonst niemand mehr, und in einer Weise, daß gar manche schwache Geister ihm hier überhaupt nicht mehr folgen können und die von ihm gelehrte Unerkennbarkeit des Ich als Leugnung des Ich verstehen. Darin macht sie nicht einmal der Umstand irre, daß sie dadurch dem Buddha doch geradezu einen Nonsens imputieren. Denn das Ich, das Wesen des Menschen, kann man doch schlechterdings gar nicht leugnen. In irgend etwas muß der Mensch doch unter allen Umständen bestehen, nachdem er nun einmal da ist, sei es auch nur in den physischen und psychischen Prozessen, die an ihm erkennbar sind, sodaß in diesem Falle unter dem „Ich" eben diese Prozesse zu verstehen wären, nachdem man unter dem Worte Ich doch gerade das versteht, worin der Mensch im Grunde besteht.

Welches ist nun aber diese ganz besondere Unerkennbarkeit des Ich, die der Buddha lehrt? Unerkennbarkeit des Ich bedeutet an sich nichts weiter als die einfache Unmöglichkeit der Feststellung des Wesens des Menschen, also in dem Sinne, daß dabei alle Möglichkeiten offen bleiben, keine wird ausgeschlossen, nur wird anderseits auch keine als feststellbar erklärt. Wer nichts weiter als die einfache Unerkennbarkeit des Ich behauptet, sagt also weiter nichts, als: „Es ist möglich, daß der Mensch in dem besteht, was an ihm erkennbar ist, also in den eben genannten phy-

[10]) „Die Lehre des Buddha", S. 129.

sischen und psychischen Prozessen, oder in seinem Bewußtsein, oder in der in diesen Prozessen oder diesem Bewußtsein erscheinenden Kraft oder Energie, es ist aber auch möglich, daß sein Wesen jenseits von dem allen, ja, daß es jenseits alles Erkennbaren überhaupt liegt; es ist möglich, daß es vergänglich ist, und es ist möglich, daß es unvergänglich ist. Welche von diesen Möglichkeiten in Wirklichkeit zutrifft, das läßt sich in alle Ewigkeit nicht entscheiden".

Bloß diese Art Unerkennbarkeit des Ich folgt aus der oben unter Ziffer I gegebenen Analyse des Erkenntnisprozesses. Ihr steht die qualifizierte Unerkennbarkeit des Ich gegenüber, die der Buddha lehrt. Er sagt: Gewiß, die Erkenntnis, die dir deine Analyse des Erkenntnisprozesses gibt, ist über allen Zweifel erhaben. Aber die Erkenntnisanalyse liefert noch eine weitere, noch viel wichtigere Grundwahrheit, nämlich die, daß das, was sich in deinem Bewußtsein als vergänglich darstellt, unmöglich dein Ich sein kann. Denn sonst müßtest du ja, wenn das so als vergänglich Erkannte nun wirklich vergangen ist, wenn zum Beispiel dein Körper durch den unaufhörlichen Stoffwechsel mit der Zeit ein ganz anderer geworden ist, sagen: „Mein Ich ist dahingegangen"[11]. Du, der du immer noch bist, müßtest also sagen; „Ich bin nicht mehr". Doch wohl hellichter Unsinn! — Was vergänglich ist, ist aber auch — eben mit dem Eintritt dieser jeweiligen Vergänglichkeit — leidbringend für dich. Das setzt aber doch voraus, daß du selbst den unaufhörlichen Wechsel dieser steten Vergänglichkeit nicht mitmachst. Er beeindruckt dich ja im Gegenteil in seinen einzelnen Stadien fortwährend schmerzlich. Würdest du dich im gleichen Verhältnis selbst mitverändern, dann wäre ja überhaupt niemand da, der den Vorgang der Veränderung von seinem Beginn bis zu seinem Abschluß als solchen erfahren, überschauen und von diesem Anblick der Veränderung, der er sich gegenüber sieht, schmerzlich berührt sein könnte. Hiernach kann aber dein Ich überhaupt in nichts Vergänglichem bestehen. Nun ist aber alles, was nur je in dein Erkenntnisbereich eintreten kann, also jedes nur mögliche Objekt der Erkenntnis, veränderlich und damit vergänglich. Mithin kann schlechterdings nichts Erkennbares dein Ich sein[12].

---

[11]) L. S, II, S. 89 (Oldenberg, S. 246 Anm. 1).

[12]) Vgl. auch „Lehre des Buddha", S. 132ff. — Dieses Kriterium für die Ewigkeit unseres Wesens hat übrigens auch Schopenhauer geahnt, wenn er sagt: „Je deutlicher einer sich der Hinfälligkeit, Nichtigkeit und traumartigen Beschaffenheit aller Dinge bewußt wird, desto deutlicher wird er sich auch der Ewigkeit seines eigenen inneren Wesens bewußt, weil doch eigentlich nur im Gegensatze zu diesem jene Beschaffenheit der Dinge erkannt wird; wie man den raschen Lauf seines Schiffes nur nach dem festen Ufer sehend wahrnimmt, nicht, wenn man ins Schiff

Es wird wohl jedem ohne weiteres einleuchten, daß diese Unerkennbarkeit unseres Ich von ganz anderer Art ist, wie jene, welche wir unter Ziffer I kennen gelennt haben. Nach der letzteren kann, wie wir gesehen haben, unser Ich in allem Möglichen bestehen, insbesondere auch in an sich erkennbaren und damit vergänglichen Elementen. Die Unerkennbarkeit des Ich aber, welche sich aus dem von Buddha entdeckten erkenntnisanalytischen Kriterium ergibt, ist eine Unerkennbarkeit, die die Unmöglichkeit in sich schließt, daß überhaupt irgend etwas Erkennbares, sei dies nun etwas Körperliches oder Geistiges, Kraft (Energie) oder Stoff, mein Ich sein kann. Es ist also eine Unerkennbarkeit nicht bloß aus dem formellen Grunde, weil das Subjekt des Erkennens nie Objekt des Erkennens werden kann, sondern auch aus dem sachlichen Grunde, weil unser Ich tatsächlich auch jenseits aller erkennbaren Objekte des Erkennens liegt. oder, anders ausgedrückt, die vom Buddha gelehrte Unerkennbarkeit des Ich beruht in der völligen Artverschiedenheit des Ich als eines Unvergänglichen, Ewigen, von allem Erkennbaren als dem Vergänglichen. Diese Unerkennbarkeit bringt also zugleich einen ungeheueren positiven Gewinn, nämlich die Einsicht in die Unveränderlichkeit oder Ewigkeit unseres Wesens. Dabei ist diese Unvergänglichkeit oder Ewigkeit selbst wieder natürlich kein Sein in der Zeit, indem es jenseits des Vergänglichen überhaupt gar keine Zeit geben kann — vergl. „Die Lehre des Buddha", S. 539 flg. — sondern vielmehr die Verneinung aller Zeit: unser ureigenstes Wesen hat überhaupt kein Verhältnis zur Zeit. Seine Ewigkeit ist also eine aeternitas, keine aeviternitas.[13])

---

selbst sieht". (Par. u. Paralipomena II § 139.) Das Kriterium des Buddha für die Unvergänglichkeit unseres Wesens kann man auch so deutlich machen: Würde unser Wesen, also eben unser „Ich", selbst immer wieder neu entstehen und vergehen, dann setzte ich mich während meines Lebens aus einer Anzahl aufeinandergeborener Ichs zusammen. Die Empfindungen und Vorstellungen, die mein Leben ergeben, würden also in Wahrheit einer Reihe verschiedener Ichs angehören, die untereinander so selbständig wären, wie etwa der Sohn gegenüber dem Vater und der ganzen weiteren Kette der Ascendenten. Es wäre also kein sich durch das ganze Leben hindurchziehendes einheitliches Weltbild möglich, vielmehr gäbe es ebenso viele selbständige Weltbilder, als sich mein einheitliches Ich in Wahrheit in verschiedene Ichs auflöste, ganz ebenso, wie in der Kette voneinander abstammender Menschen, jeder einzelne von ihnen sein selbständiges Weltbild hat. Ja, würde in dem Fluß der Erscheinungen auch mein Ich fortwährend wechseln, so wäre ich nicht einmal imstande, den einfachsten Gegenstand, z. B. einen Turm, als solchen wahrzunehmen, da dann ja das Ich, das die untere Hälfte des Turmes sähe, ein anderes wäre, als jenes, das im nächsten Augenblick nach der Spitze schaute (cfr. Marcus l. c., S. 82). So ist also auch „die transcendentale Einheit der Apperception" (Kant) im Grunde nur der Widerschein der Unteilbarkeit und Unveränderlichhkeit unseres Wesens in unserem Bewußtsein (cfr. auch „Die Lehre des Buddha", S. 133, Anm. 1).

[13]) S. „Lehre des Buddha", S. 192, Anm. 2.

Diese Ewigkeit unseres Wesens haben noch alle wahrhaft Großen, insbesondere auch alle Religionsstifter und die übrigen großen religiösen Seher (Mystiker) gelehrt. Aber was diese mehr oder minder geahnt, das hat der Buddha in unübertrefflicher Klarheit dargelegt. Oder wo findet man die Unabhängigkeit unseres Wesens von allen vergänglichen Bestandteilen an uns, um nur ein Beispiel anzuführen, klarer ausgesprochen, als — man muß speziell diese Worte immer wieder in die Gehirne hämmern — wenn der Buddha sagt, der Verlust unserer gesamten Persönlichkeit, also des Körpers, der Empfindungen, der Wahrnehmungen, der Gemütstätigkeiten, des Bewußtseins, berühre uns selbst so wenig, als es uns berührt, wenn ein Mann das, was an Gräsern und Zweigen in einem Waldhain liegt, wegträgt oder verbrennt: „Würdet ihr da wohl denken, uns trägt der Mann weg oder verbrennt er?“[14]). Kann denn überhaupt ein normales Gehirn den Sinn dieser Worte mißverstehen? — Wo findet man dann speziell die Unerkennbarkeit unseres Wesens, wie sie nach Abwerfung aller dieser vergänglichen Bestandteile der Persönlichkeit im Tode des Heiligen zu Tage tritt, schärfer pointiert, als in den anderen Worten des Buddha:

„atthaṃ gatassa na pamāṇaṃ atthi
yena naṃ vajju tassa natthi
sabbesu dhammesu samūhatesu
samūhatā vādapathāpi sabbe!
Kein Maß gibt es für den, der heimgegangen,
Beschreib' ihn, wie du willst: es trifft ihn nimmer:
Wo alles, was Erscheinung war, ist ganz vernichtet,
Sind alle Pfade auch der Rede zugeschüttet.“[15])

Doch der Buddha lehrt das nicht bloß, er beweist es auch jedem normalen Verstand so, daß man die Wahrheit förmlich mit Händen greifen kann, beweist es auf Grund seiner eben behandelten Erkenntnisanalyse, die, einmal begriffen, gleichbedeutend mit der unmittelbarsten Einsicht ist, die es nur geben kann. Und dies allein schon macht den Buddha zum Größten aller Großen, mit denen er also nicht, wie seichte Köpfe, ihn zu sich herunter-

---

[14]) S. „Lehre des Buddha“, S. 162ff.

[15]) Suttanipāta, v. 1076. — Damit vergleiche man auch die Stelle aus der L. S. II, S. 91 in der „Lehre des Buddha“, S. 192ff. Dort sagt der Buddha, über einen gestorbenen Erlösten dürfe man schlechterdings gar keine Ansicht haben, da jede ungehörig sei, nicht zutreffe. Insbesondere dürfe man auch nicht die Ansicht haben, ein von allen Elementen der Persönlichkeit, also auch von jeder Erkenntnis oder von jedem Bewußtsein befreiter Mönch, wisse dann nichts mehr und sehe nichts mehr, Worte, die doch wiederum als selbstverständlich voraussetzen, daß der gestorbene Heilige durch den Tod in keiner Weise berührt worden ist.

zerrend, glauben machen wollen, im Widerspruch steht, sondern an deren Spitze er thront, er, der selber sagt: „Wovon die Weisen erklären: ‚Es ist nicht in der Welt', davon sage auch ich: ‚Es ist nicht', und wovon die Weisen erklären: ‚Es ist in der Welt', davon sage auch ich: ‚Es ist'.[16])

So ist denn dieses erkenntnisanalytische Fundament der Buddhalehre der Vorhof, der in ihre heiligen Hallen führt: Niemand wird den Zauber der Lehre selbst erfahren, der nicht zunächst seinen Geist in jenem Vorhof geläutert hat. Niemand darf sich aber auch nur ein Urteil über sie erauben, bevor er sich nicht über dieses ihr Fundament klar geworden ist.

III.

Die erste praktische Frucht der Erkenntnis von der Unerkennbarkeit unseres Wesens ist zunächst die, daß jeder fernere Drang, dieses Wesen zu erkennen, schwindet. Denn sobald ich etwas als unmöglich erkannt habe, kann ich es nicht weiter begehren: Wenn ich ein Los für eine Lotterie gekauft habe und nun erfahre, daß es ungiltig ist, so kann von diesem Augenblick an unmöglich mehr der Drang oder Wunsch in mir bestehen, mit diesem Los den großen Treffer zu machen. Genau ebenso kommt für den, der die Unerkennbarkeit seines Ich wirklich eingesehen hat, der Drang dieses Ich zu erkennen, für ewig zur Ruhe. Insoweit sind für ihn die Worte der heiligen Upanishad verwirklicht: „Was von Erkenntnisdrang erfüllt, lass' welken!"[17]) Weil er sein Ich unerkennbar, also insbesondere auch weiß, daß auf dieses Ich nicht einmal mehr die Kopula Sein zutrifft, deshalb erhebt sich in ihm insbesondere nicht einmal mehr der Gedanke ‚ich bin'; und weil nicht einmal mehr dieser Gedanke aufsteigt, deshalb „raucht er nicht mehr", denn „wie raucht ein Mönch? — Entsteht da, ihr Jünger, der Gedanke, ‚ich bin', so entstehen auch die Gedanken: ‚Das bin ich', ‚ebenso bin ich', ‚anders bin ich', ‚ewig bin ich', ‚nicht bin ich', ‚bin ich wohl?' ‚bin ich wohl das?' ‚bin ich wohl ebenso?' ‚bin ich wohl anders?' ‚ach, möchte ich doch sein!' ‚ach, möchte ich doch das sein!' ‚ach, möchte ich doch ebenso sein!' ‚ach, möchte ich doch anders sein!' ‚ich werde sein', ‚ich werde das sein', ‚ich werde ebenso sein', ‚ich werde anders sein' — so ihr Jünger raucht ein Mönch".[18]) Ein Mönch aber, „der nicht mehr raucht", ist allen diesen Gedankengängen und damit „den achtzehn durch die eigene Person bedingten Fährten des Begehrens"[19]) für immer entronnen. Er verzehrt sich nicht weiter in solchen Grübeleien. Denn

---

[16]) S. „Lehre des Buddha", S. 171.

[17]) „Lehre des Buddha", S. 405, Anm. 1.

[18]) Vierer-Buch, S. 454.

[19]) l. c. S. 449.

„wie verzehrt ein Mönch sich nicht? — Da ist, ihr Jünger, in einem Mönche der Ich-bin-Dünkel[20]) erloschen, an der Wurzel gefällt, gleich einer Palme dem Boden entrissen, vernichtet, kann künftig nicht mehr entstehen. So verzehrt sich ein Mönch nicht“.[21])

Weil er sein Wesen und damit sein Ich — wenn ich „Ich“ sage, so meine ich natürlich immer mich selbst, wie ich eigentlich bin — als unerkennbar erkannt hat, bleibt für seine Erkenntnis nur mehr der erkennbare, unwesentliche Teil von ihm übrig, den man als Persönlichkeit bezeichnet, also sein Körper, seine Empfindungen, Wahrnehmungen, seine Gemütstätigkeiten im weitesten Sinne, sein Bewußtsein und die ganze, sich in diesem darstellende Außenwelt. Dieser Bereich des Erkennbaren allein löst noch Gedanken in ihm aus; und zwar sind es, da er durchaus der Lehre des Buddha gemäß zu denken gelernt hat, im Grunde nur mehr drei Gedanken, die er während seines ganzen Lebens noch denkt, der Vergänglichkeitsgedanke, der Leidens-Gedanke und der Nicht-Ich-Gedanke: er hat seinen Geist auf alles, was diesem gegenübertritt, dauernd so eingestellt, daß er an jedem Objekt nur mehr sein Entstehen und Vergehen und damit das Leiden schaut, das das Vergehen für ihn bringen muß, sofern er irgendwie an ihm hängt; die selbstverständliche Folge ist, daß ihm als dritter Gedanke auch nur mehr kommt: ‚Das alles gehört mir mithin nicht zu, das alles ist nichts für mich‘, kurz, der Nicht-mein-Ich — oder der Nicht-Ich-Gedanke, der Anattā-Gedanke. Dieser Anattā-Gedanke ist hinfort der einzige entsprechende Ausdruck für sein Verhältnis zur Welt geworden — „oben, unten,

---

[20]) Einer der gewaltigsten formellen Vorzüge der Lehre des Buddha ist, daß er sie auf wenige fundamentale Sätze und diese wieder auf einzelne Worte zurückgeführt und so die Möglichkeit geschaffen hat, seine ganze Lehre zum Zweck ihrer praktischen Verwirklichung stets gegenwärtig zu haben. Man kann diese lapidaren Sätze bezw. Worte mit Neumann — cfr. M. S. III, — geradezu als Stempel bezeichnen. Die drei großartigsten dieser Stempel, in denen die ganze Lehre zusammengefaßt ist, bilden die drei Worte anicca nicht-ewig oder vergänglich — deshalb — dukkha, leidbringend — deshalb — anattā, nicht-ich, auch „die drei Merkmale“ genannt. Dabei ist der Stempel „anattā“, nicht-ich, selbst wieder die typische Zusammenfassung der großen Formel „Das gehört mir nicht, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst“ (cfr. „Lehre des Buddha“ S. 130, Anm. 1). Der Stempel für das Gegenteil dieser großen Formel dagegen ist eben das gleichfalls immer wiederkehrende Wort asmi-māna, der Ich-bin-Dünkel, so daß also darunter stets der stolze Wahn zu verstehen ist: „Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst“, wobei unter „Das“ selbst wieder die fünf unsere Persönlichkeit ergebenden Komponenten gemeint sind (cfr. „Lehre des Buddha“, S. 198ff.). Der Asmi-māna ist mithin die Umkehrung des Anattā-Gedankens.

[21]) Vierer-Buch, S. 454. — Ganz ebenso sind natürlich auch die Ausführungen im Sabbāsavasutta — M. S. I, S. 13ff. — zu verstehen.

allüberall befreit, kennt er das Nicht-Ich".[22]) Der Attā-Gedanke ist für ewig zu Grabe getragen, eben weil alles Erkennbare in ihm nur mehr den Anattā-Gedanken, und der Attā, das Ich, wegen seiner ihm klar zum Bewußtsein gekommenen Unerkennbarkeit überhaupt keinen Gedanken mehr auslöst. Er hat jenes lehrgemäße Denken erreicht, „bei dem sich weder hinsichtlich dieses seines mit Bewußtsein behafteten Körpers noch auch bei irgend welchen äußeren Erscheinungen die Gedanken des Ich, des Mein und des Sichdünkens erheben und wo ihm, im Besitz dieser Geisteserlösung, Weisheitserlösung verweilend, die Gedanken des Ich, des Mein und des Sichdünkens nicht mehr kommen, und im Besitze dieser Geisteserlösung, Weisheitserlösung verharrt er".[23])

Aus diesen Ausführungen wird wohl auch zugleich deutlich werden, wie denn dann bei uns, den gewöhnlichen Menschen, der Ich-Gedanke entstanden ist und immer wieder neu entsteht. Er kann nur dann in den Geist eintreten, wenn man „dem Körper, der Empfindung, der Wahrnehmung, den Gemütstätigkeiten, dem Bewußtsein — kurz seiner Persönlichkeit — anhängt, ergeben ist"[24]) und sich so in diesen Faktoren bestanden wähnt, „wenn man sich also mit dem Erkennbaren — [an uns] — verwechselt", wie auch Schopenhauer ganz in Übereinstimmung mit dem Buddha mit genialem Tiefblick erkannt hat,[25]) übrigens auch Fichte, wenn er sagt:[26]) „Der Begriff Ich wird gedacht, wenn das Denkende und das Gedachte im Denken als dasselbe genommen wird; und umgekehrt, was in einem solchen Denken entsteht, ist der Begriff des Ich". Das, was in einem solchen Falle gedacht wird, ist aber letzten Endes die in der Persönlichkeit wirkende Kraft, welche die Empfindungen, die Wahrnehmungen, das Bewußtsein bedingt, die man also auf diese Weise für sein Ich hält. Und zwar tun das nicht bloß die Seelengläubigen, sondern auch jene, welche diese psychische Kraft Karma-Energie oder Ich-Energie nennen. Beide unterscheiden sich bloß dadurch voneinander, daß die Seelengläubigen die „Seele" genannte Kraft für eine beharrende Substanz, also für eine unvergängliche materielle Kraft halten — andere als materielle, d. h. an Materie gebundene Kräfte gibt es nicht — während diejenigen, welche diese Kraft Karma- oder Ich-Energie nennen, sie als fortwährend an der Materie neu aufspringend und wieder vergehend lehren. Beide Richtungen stehen sich also näher, als sie gemeinhin selber wissen, sie sind beide „un-

---

[22]) Udāna, VII; 1 (Winternitz, Der Buddhismus, S. 274).
[23]) „Lehre des Buddha", S. 473.
[24]) l. c., S. 198.
[25]) l. c., S. 491, Anm. 1.
[26]) Das System der Sittenlehre, S. 9.

bewußter Materialismus"[27]) und überspringen beide natürlich auch die aus der oben vorgenommenen Analyse des Erkenntnisvermögens gefundenen Grundtatsachen.

Ihre Entstehung verdanken beide dem Drange, Persönlichkeit als unser Wesen zu glauben. Der Mensch will sich um jeden Preis an irgend etwas in der Welt als sein Wesen klammern. Es ist ihm etwas geradezu Fürchterliches, absolut alles, was nur immer von ihm als möglich gedacht werden kann, als vom höchsten Standpunkt aus unreal und das diesem „alles" gegenüberstehende „Nichts" als die höchste Realität, ja, als den Berger seines eigenen Wesens anerkennen zu sollen. Und so verlegt er denn sein Wesen in die — tatsächlich natürlich vorhandene — Kraft, welche das Bewußtsein hervorbringt, nur daß die einen, in denen das Bewußtsein der Zeitlosigkeit ihres Wesens bereits vorherrschend geworden ist, diese Kraft für ewig erklären, während die anderen — der Wahrheit gemäß — auch die stete Veränderlichkeit dieser Kraft erkannt haben.

Freilich ergibt sich für letztere weiterhin mit der von ihnen gleichfalls gelehrten möglichen Selbstaufhebung dieser Kraft im Tode des Heiligen die absolute Vernichtung des Menschen. Aber das ist für sie ein immer noch erträglicherer Gedanke, als jetzt schon durch die Verlegung der menschlichen Wesenheit ins Unerkennbare, also das „Nichts", jeden Halt zu verlieren.

IV.

Alles Erkennbare an uns ist wegen seiner Vergänglichkeit leidbringend für uns. Das Heil liegt für uns nur in dem unerkennbaren Teil unseres Wesens, der, weil jenseits alles Vergänglichen, kein Leiden kennt, vielmehr, wenn vom leidbringenden erkennbaren Teil befreit, in ungestörter ewiger Ruhe und damit im höchsten — empfindungsfreien — Wohlbefinden aufgeht. Eben deshalb kann man denn auch in Anlehnung an Worte Schopenhauers[28]) sagen: Begreiflichkeit unseres tiefsten Wesens, also unseres Ich? Grundverkehrter Gedanke! Ägyptische Finsternis! Eben daß es ein Unbegreifliches an uns gibt, daß dieser Jammer des Verstandes und seiner Begriffe begrenzt, bedingt, endlich, trüglich ist: diese Gewißheit ist des Buddha großes Geschenk.

So besteht denn unsere eigentliche und letzte Aufgabe darin, uns von dem erkennbaren Teil von uns zu befreien und uns auf unser eigentliches Ich zurückzuziehen, nach dem Vorbild des Buddha, der angesichts seines

---

[27]) Frauenstädt, l. c., S. 180.

[28]) Schopenhauers Werke, herausgegeben von Deussen, Bd. 11. § 359 (Vgl. auch diese Zeitschrift S. 12 Anm. 3).

Todes zu seinen Jüngern sprach: „Ich gehe fort, lass' euch allein, ich kehre zu mir selber ein".[29]) „Daher auch die Absicht der Philosophie in Bezug auf den Menschen nicht sowohl ist, ihm etwas zu geben, als ihn von dem Zufälligen, das der Leib, die Erscheinungswelt, das Sinnenleben zu ihm hinzugebracht haben, so rein wie möglich zu scheiden und auf das Ursprüngliche zurückzuführen", wie unser deutscher Philosoph Schelling[30]) in staunenswerter Selbstbesinnung sagt. Ja, Schelling sagt noch mehr. Wir können mit seinen eigenen Worten auch die Buddhalehre von der Art der Verwirklichung dieser unserer ewigen Bestimmung geben: „Wenn die Verwicklung der Seele — [unseres Ich] — mit dem Leib (welche eigentlich Individualität heißt) die Folge einer Negation in der Seele und eine Strafe ist, so wird die Seele notwendig in dem Verhältnis ewig, d. h. wahrhaft unsterblich sein, in welchem sie sich von jener Negation befreit"[31]). Ist doch diese Negation nichts weiter als das vom Buddha gelehrte Nichtwissen über den erkennbaren Teil von uns als uns wesensfremd und uns durchaus unangemessen. Sobald dieses Nichtwissen vom Wissen abgelöst wird, wie es sich in höchster und reinster Form im Anattā-Gedanken verkörpert, löst sich von selbst und ohne weiteres die Verkoppelung unseres unerkennbaren Teiles mit dem erkennbaren. Denn wenn ich klar und deutlich, so, daß nicht die geringste Unsicherheit sich mehr darüber erhebt, einsehe, daß alles Erkennbare an mir infolge seiner Vergänglichkeit und damit seiner leidschaffenden Natur für mich nicht mein Ich sein kann, ja, für dieses eine ungeheuere Bürde ist — das ist ja eben der Anattā-Gedanke — dann muß naturnotwendig jeder Wunsch, jeder Drang nach diesem erkennbaren Teil von mir erlöschen. Das ist so sicher, als jeder Wunsch oder Drang in dem Augenblick sich auflöst, in welchem sein Objekt als Gift für uns erkannt wird. Ist aber jeder, auch der leiseste Wunsch oder Drang nach dem erkennbaren Teil von uns für immer ausgelöscht, dann findet im Tode auch kein Ergreifen eines neuen Keimes, aus dem sich eine neue Persönlichkeit bilden könnte, mehr statt,[32]) womit der unerkennbare Teil von uns für immer von dem erkennbaren, leidbringenden befreit, erlöst ist.

Ja, diese Wirkung kann nur durch den Anattā-Gedanken erzeugt werden. Denn nur wenn ich weiß, daß „Alles loslassen" für mich gleichbedeutend ist mit „Alles gewinnen", kann ich, dessen Wesen es ja ist, glücklich zu sein, lächelnd oder, was noch mehr ist, in vollendetster Gleichgültigkeit alles fahren lassen. Das aber weiß ich, wenn ich einsehe, daß

[29]) „Lehre des Buddha", S. 207. Anm. 2.

[30]) „Philosophie und Religion", S. 16.

[31]) l. c., S. 69ff.

[32]) Näheres in der „Lehre des Buddha", S. 226ff.

dieses Alles, was loszulassen ist, nur der erkennbare unwesentliche, leidschaffende Teil von mir ist, und daß, wenn ich mich auf mein unerkennbares Teil und damit auf das „Nichts“, nämlich auf das nichts „Erkennbare — ein anderes Nichts gibt es nicht[33]) — zurückziehe, ich in der ewigen vollen Beruhigung, dem Großen Frieden alles finde, was ich zu meinem höchsten Wohlbefinden brauche. Deshalb sagt ja auch schon der selige Thomas a Kempis ganz im Geiste des Buddha: „Laß alles, so findest du alles! Reiß die Begierde aus, so wirst du Ruhe finden.“ Solange noch irgendwie der leiseste Gedanke an meinen Attā, mein Ich, aufsteigt, ist das ein untrüglicher Beweis, daß noch ein Wunsch, ein Drang in mir haust, der Stillung verlangt, daß ich also noch nicht ganz wunschlos, noch nicht völlig drangfrei geworden bin, sei es, daß ich mir über die Unerkennbarkeit meines Ich noch nicht völlig klar geworden bin und deshalb sich noch ein Wunsch regt, mich mit diesem meinem Ich im Ich-Gedanken zu befassen sei es, daß noch irgend ein Objekt — der Welt — mich eines Wunsches wert dünkt und so eine Beziehung zwischen ihm und meinem Ich und damit den Attā-Gedanken schafft. Erst wenn schlechterdings nichts mehr diesen Attā-Gedanken auslöst, wenn mir also der Anattā-Gedanken so selbstverständlich und zur zweiten Natur geworden ist, wie jetzt der Attā-Gedanke[34]), habe ich die Garantie, daß auch jeder Wunsch, jeder Drang auf ewig in mir ertötet ist.

So begreift es sich, daß höchste Seligkeit[35]) und damit höchste Heiligkeit bedingt ist durch den Untergang des Attā- und den Aufgang des Anattā-Gedankens, wie der friedliche Schein des Sternenhimmels erst offenbar wird, wenn die Glut der Sonne verschwindet. G. G.

Empor!

Aus den hinterlassenen Papieren **Friedrich Zimmermanns (Subhadra Bhikshu).**

Ein neuer Tag ruft dich zu neuem Tun.
Sei stark, ermanne dich! Du darfst nicht ruh'n.
Nur stetes Streben führt auf jene Höh',
Die ewig unberührt von Erdenweh.

---

[33]) S. „Buddhistische Weisheit“, § 31.
[34]) cfr. diese Zeitschrift, S. 63.
[35]) cfr. „Buddhistische Weisheit“, § 28.

Ernste Betrachtung brauch als Schirm und Stab!
Trägheit und voller Bauch zieh'n dich hinab.
Drum kämpfe mutig und benütz' die Zeit
Und weih' dich jede Stund' der Wachsamkeit!

Von Leiden frei wird nur, wer rein von Schuld,
Was dir auch widerfuhr, trag' mit Geduld!
Und ringe unverzagt dich auf zum Licht!
Wer nicht sein Leben wagt, gewinnt es nicht.

Die Große Erlösung.

Von G. Grimm.

(2. Fortsetzung.)

Die Buddhagemeinde.

Die Arten der Buddhajünger im allgemeinen.

Um uns von der Welt zu erlösen und in den Großen Frieden einzugehen, ist ungeheuer wenig und doch auch wieder ungeheuer viel nötig, ungeheuer wenig, weil wir nur das Getriebe unserer Persönlichkeit als uns leidbringend und deshalb uns unangemessen, den Zustand der Körperfreiheit aber und damit des Großen Friedens als die höchste Seligkeit greifbar anschaulich zu erkennen brauchen; ungeheuer viel aber ist nötig, weil diese Erkenntnis unglaublich schwierig ist, fast so schwierig, wie wenn einer es unternehmen wollte, den falschen Schein von sich wegzubringen, daß die Sonne es ist, welche um die Erde kreist, woher es denn kommt, daß vielleicht in Hunderten von Jahren einmal einer auf unserer Welt jene höchste Erkenntnis vollkommen verwirklicht. Was ist der Grund für diese Ungeheuerlichkeit? Wir irren schon seit Ewigkeiten in der Welt herum. Infolge davon ist uns jegliches Bewußtsein, daß wir an sich jenseits der Welt zu Hause sind, verloren gegangen und hat sich in uns ein scheinbar unüberwindlicher Drang nach der Welt und damit nach dem körperlichen Organismus als Medium, durch das wir mit der Welt in Verbindung stehen und sie genießen, entwickelt. Wie gewaltig dieser Drang ist, wird daraus deutlich, daß seine Vernichtung gleichbedeutend mit der Vernichtung der Welt selbst für uns ist und einen jeden von uns doch wohl bei der Zumutung, er selber müsse diese ganze Welt, in die er sich hinein-

gestellt sieht, für immer vernichten, ein Gefühl tiefster Ohnmacht beschleicht. Eben deshalb wird auch in dem „Lebensrad“ der tibetischen Lamas dieser Drang als ein entsetzlicher Dämon dargestellt, der die Wesen der verschiedenen Daseinsreiche mit seinen Krallen und mit den Zähnen seines furchtbaren Rachens festhält[9]). Die ganze Furchtbarkeit dieses Dranges erfährt derjenige, der den Weg zu seiner Vernichtung gehen will, indem es ihn insbesondere **drängt**, in einer der Buddhawahrheit als dem Weg zu dieser Vernichtung **entgegengesetzten** Richtung zu denken. Und weil dieser Drang über alle Maß stark ist, deshalb sind die allermeisten Menschen schon aus diesem Grunde unfähig, die Buddhalehre auch nur objektiv zu würdigen: es bäumt sich in ihnen, wie sie selber sagen, „alles“ — dieses „Alles“ ist eben ihr **Drang** nach der Welt in allen seinen verschiedenen Richtungen — gegen die Buddhawahrheit auf, und so wird es auch ohne weiteres verständlich, daß sich so viele Menschen die Finger wund schreiben, wenn es gilt, die Heilsbotschaft des Buddha, wie übrigens jeder asketischen, also auf Entsagung gerichteten Religion zu diskreditieren.

Übrigens kann man auch noch aus zwei weiteren Gründen unfähig zur Erfassung der Buddhawahrheit sein: Jede Erkenntnis wird gewonnen mit Hilfe unseres Erkenntnisapparates und des diesen Apparat gebrauchenden Willens — der Buddha nennt diesen Willen regelmäßig „Geist“ (cittam). Mit **diesem** Willen muß auch jener **Drangwille** vernichtet werden. Nun ist uns natürlich auch dieser Geistwille genau so wesensfremd, wie der Drangwille. Wie dieser Drangwille fortwährend neu in uns entsteht, so müssen wir auch den Geistwillen erst erzeugen und nach und nach kräftigen. Diese Kräftigung kann nur durch fortwährende mühevolle Übung erreicht werden und geht regelmäßig so langsam von statten, daß ein beträchtlicher Erfolg unter normalen Verhältnissen, also solchen, unter denen der Weltmensch gemeinhin zu leben gezwungen ist, überhaupt erst in mehreren aufeinanderfolgenden Existenzen zu erreichen ist[10]). So versteht es sich, daß einer infolge seines verkehrten Wirkens in seinen früheren Existenzen mit einem sehr schwachen Geistwillen, wie übrigens auch mit einem sehr schwachen Erkenntnisapparat, in seine gegenwärtige Daseinform eingetreten sein kann. Menschen dieser Art sind neben jenen, die schon ein übermächtiger gegenteiliger Drang am lehrgemäßen und damit richtigen Denken hindert, die „des Fortschritts Unfähigen“, „die durch die Früchte üblen Wirkens gehemmt sind, die ohne Vertrauen sind, **willens-**

---

[9]) Vgl. Beckh, Buddhismus II, S. 112.

[10] cfr. „Die Lebenskraft und ihre Beherrschung“.

schwach, unverständig, unfähig, den rechten Pfad zu gewinnen"[11]). In solchen kann höchstens in einer günstigen Stunde durch eine ihren Fähigkeiten angepaßte Belehrung ein leises Interesse für die Buddhawahrheit geweckt und damit ein guter Keim gelegt werden, der in späteren Existenzen seine Früchte tragen mag[12]). Aber auch jene, die „des Fortschritts fähig sind", „die nicht durch die Früchte — vorgeburtlichen — üblen Wirkens gehemmt sind, die voll Vertrauen, willensstark, verständig, fähig sind, den rechten Pfad zu gewinnen"[13]), stehen gemeinhin wenigstens insoweit unter dem Banne dieses vorgeburtlichen Wirkens, sowohl was die Heftigkeit des zu bekämpfenden Dranges als die Qualität ihres Erkenntnisapparates und des diesen Apparat gebrauchenden Willens anlangt, daß sie der Buddhawahrheit in ihrer gegenwärtigen Erscheinungsform nur bis zu einem gewissen Grade näher kommen können. Diesen Punkt kann man beim Einzelnen nach gründlicher Prüfung unschwer feststellen. Trägt man nämlich einem die Buddhalehre in ihrem allmählichen Aufstieg vor, so wird man, bei einer gewissen Höhe angelangt, alsbald die Worte zu hören bekommen, entweder: „Bis hierher gehe ich mit" oder: „Bis hierher vermag ich mitzugehen".

Viele, ja die allermeisten von jenen, in denen die Buddhawahrheit „Wurzeln geschlagen, Triebe angesetzt hat", werden sie nur insoweit einzusehen vermögen, daß sie den Kreislauf der Wiedergeburten und die Bestimmung der Art dieses Kreislaufes durch das eigene Wirken einigermaßen zu fassen vermögen, nicht aber kann ein wirkliches Verständnis für das höchste Ziel des Heraustritts aus dem Samsaro in ihnen erweckt werden, so daß sie also auch nur fähig sind, sich eine günstige Wiedergeburt zu sichern. Das sind die buddhistischen Weltmenschen (puthujjanos).

Ihnen stehen jene gegenüber, die den Kern der Buddhawahrheit, das Ziel des Heraustritts aus dem Samsaro und damit die Notwendigkeit der Überwindung des Lebens in allen seinen Formen zu begreifen vermögen und demgemäß enschlossen sind, den Weg zu diesem Ziele in der

---

[11]) Puggala-Paññatti. Nr. 13.

[12]) In den „Liedern der Nonnen" — v. 516 flg. — berichtet Sumedhā, wie sie einstmals, in Vorzeiten, als der Buddha Konagamano auf Erden weilte, mit zwei Freundinnen jenem einen Gartenhain zum Geschenke gemacht und infolge davon nunmehr, nach vielen hunderttausend Jahren, die Heiligkeit ereicht habe:

„Das war die Folge, war mir Frucht und Lohn,
Weil einst in Demut ich dem Herrn gedient.
Und heute hat mich jener erste sanfte Wunsch
Erlöschen lassen einflußfrei!"

[13]) Puggala-Paññatti, Nr. 14.

Vernichtung des Dranges nach dem Leben mit eiserner Energie zu gehen. Sie scheiden sich in vier Klassen:

a) der Sotapanno, „der in den Strom eingetreten ist“: er braucht höchstens noch sieben mal wiedergeboren zu werden, bis er die vollkommene Drangvernichtung und damit Nibbana erreicht,

b) der Sakadagami, der noch ein Mal in diese unsere Sinnenwelt zurückkehrt, um dann Nibbana zu gewinnen,

c) der Anagami, der nach seinem Tode nur noch in den höchsten Lichtwelten wiedergeboren wird und dann von dort aus dem Leiden für immer ein Ende macht,

d) der Āraha, der vollkommen Heilige, der noch in seiner gegenwärtigen Erscheinungsform Nibbana erreicht, also nie und nirgends mehr wiedergeboren wird.

An Menschen, die sich eines dieser vier Ziele zur unmittelbaren Verwirklichung vorgesteckt haben, die also den nächsten, schnurgerade zum Gipfel der höchsten Transcendenz führenden Gebirgspfad emporklettern wollen, wendet sich der Buddha in erster Linie. Für sie hat er auch seinen Orden, den Sangho, gegründet. Indessen kann man diesen direkten Weg auch als Laienanhänger, somit als Weltmensch, mit dem möglichen Erfolg wandeln, daß man die ersten drei Ziele noch während des gegenwärtigen Lebens, das Ziel der vollkommenen Heiligkeit aber wenigstens in der Todesstunde zu erreichen vermag[14]). Es ist auch nicht an dem, als ob hierzu eine besondere wissenschaftliche Vorbildung nötig wäre. Die Buddhawahrheit kann von jedem, auch dem einfachsten Menschen, begriffen werden, eben weil sie die Wahrheit über uns selbst ist und über sich selbst doch wohl jeder muß mit sich ins Reine kommen können, wenn er nur nicht, wie oben bemerkt, infolge seines früheren Wirkens „des Fortschritts unfähig ist“ und er im übrigen von dem Streben erfüllt ist, nicht auf dem Wege des Glaubens, sondern dem der Erkenntnis, nötigenfalls unter rücksichtsloser Preisgabe aller bisher erworbenen Ansichten, sein Heil zu wirken: „Willkommen sei mir ein verständiger Mann, kein Heuchler, kein Gleißner, ein gerader Mensch. Ich führe ihn ein, ich lege ihm die Lehre dar. Der Führung folgend wird er in gar kurzer Zeit selber merken, selber sehen, daß man also ganz von der Fessel befreit wird, nämlich von der Fessel des Nichtwissens[15]).“ Deshalb hat der Buddha ja auch die einfachsten Menschen in seinen Orden aufgenommen, wie „ehemalige Geierjäger“[16]), ja, im Samyutta-Nikaya wird von einem Kuhhirten Nanda berichtet, der auf der

---

[14]) cfr. „Die Lehre des Buddha“, S. 442 Anm. 1.

[15]) M. S, II, S. 363.

[16]) Vgl. M. S. I, S. 216.

Weide in der Au am Ganges eine gleichnisreiche, der Umgebung angepaßte, innig anmutende Rede des Meisters an seine Jünger zufällig mitanhört, alsbald um Aufnahme in den Orden bittet, die Ordensweihe erhält und binnen kurzer Zeit das höchste Ziel erreicht. Der Meister verkündet dann dessen Ruhm und stellt ihn seinen Jüngern als Vorbild auf[17]). In den „Liedern der Nonnen“ aber lernen wir eine ganze Reihe von Frauen aus den einfachsten Ständen kennen, sogar ehemalige Hetären, die Nibbana zu verwirklichen vermochten.

(Fortsetzung folgt.)

Die Buddha-Lehre im täglichen Leben.

(Aus einem späteren Kapitel der Abhandlung „Die Große Erlösung“.)

Ein guter Buddhist sollte mindestens eine halbe bis eine Stunde täglich entweder morgens vor oder abends nach der Berufsarbeit sich der Lektüre buddhistischer Schriften, die seinem geistigen Fassungsvermögen entsprechen, hingeben, als der einfachsten und leichtesten Form des konzentrierten, d. h. lehrgemäßen Denkens. Er hat aber auch zu trachten, die Erkenntnisse, die ihm auf diese Weise zufließen, zu stets gegenwärtigen zu machen, damit sie so auch wirklich sein ganzes Handeln bestimmen können. So oft wir irgendwie sündigen, d. h. uns gegen die Gebote der Lehre verfehlen, werden wir jedesmal ohne weiteres konstatieren können, daß wir in diesem Augenblicke die Lehre vergessen hatten. Zu diesem Zwecke wird er, ganz wie ein guter Christ, zunächst sein Morgen- und Abendgebet verrichten (Beten im buddhistischen Sinne ist der Lehre gemäßes Denken). Sein Morgengebet kann etwa lauten:

„Namo Tassa Bhagavato Arahato Sammāsambuddhassa! Buddham sáranam gacchāmi, Dhammam sáranam gacchāmi, Sangham sáranam gacchāmi.[1])

Ein neuer Tag ruft mich zu neuem Wirken
Auf meinem großen, langen Weltenwandern.
Ich will ihn leben als ein Buddhajünger
Zum wahren Wohl von mir und all' den andern.

---

[17]) Vgl. Neumann, Suttānipato, Anm. zu Vers 1077.

[1]) Sprich „gatsch-hâmi. Zu deutsch: Verehrung Ihm, dem Erhabenen, Heiligen, vollkommen Erwachten. Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha, ich nehme meine Zuflucht zur Lehre, ich nehme meine Zuflucht zur Jüngerschaft.

Kein Wesen soll durch mich je Leid erfahren,
Nur Liebes soll von mir jedwedem werden;
Ob es als Mensch, als Tier, als Pflanze atmet:
Gesegnet sei, was leben will auf Erden.

So will dem Drang nach Wohlsein, der mir eignet,
Ich dienen auf die rechte Weise.
Dann bringt — der Meister hat mir's ja verheißen —
Auch dieser Tag mir Zehrung für die Weltenreise.

Ich beobachte das Gebot, mich fernzuhalten von der Zerstörung von Leben. Ich beobachte das Gebot, mich fernzuhalten vom Nehmen nichtgegebener Dinge. Ich beobachte das Gebot, mich fernzuhalten von Unkeuschheit. Ich beobachte das Gebot, mich fernzuhalten von Lug und Trug. Ich beobachte das Gebot, mich fernzuhalten vom Genuß berauschender und betäubender Getränke. Namo Buddhāya![2])"

Als Nachtgebet aber mag er die Worte sprechen:

„Namo Tassa Bhagavato Arahato Sammāsambuddhassa! Buddham saranam gacchāmi, Dhammam saranam gacchāmi, Sangham saranam gacchāmi.

Wieder ist ein Tag hinabgesunken
In das große Meer der Ewigkeit,
Wieder bin ich näher meinem Tode —
Welt, dein Name ist Vergänglichkeit!

Was an Bösem heut' ich hab' verbrochen,
Was ich Gutes habe auch getan:
Beides wird mir folgen in das Jenseits,
Wird bestimmen meine künft'ge Bahn.

Ob als Mensch, Tier, Teufel oder Engel
Ich mich einstmals werde wiedersehn:
Meinem Wirken werd' ich es verdanken;
Wie ich wirke, wird es einst gescheh'n.

O du hehres Kleinod, heil'ge Lehre
Jenes Größten, den die Erde trug,
Den ich glühend als den Buddha ehre,
Heil'ge Lehre, tilge du den Trug,

[2]) Verehrung dem Buddha.

Der den Geist mir mächtig noch umdüstert,
Daß ich deine Größe nicht kann schau'n,
Gib mir Kraft zum schweren Kampfe wider
Alle Selbstsucht! Gib mir heiliges Vertrau'n,

Daß ich morgen mag von neuem streben
Vorwärts auf dem heil'gen Buddhapfad,
Bis auch mir dereinst im Lauf der Zeiten
Höchstes Heil, der Große Friede naht.
Namo Buddhāya!"

Weiterhin wird ein guter buddhistischer Laienanhänger auch sein Tischgebet nicht vergessen, um speziell die Tätigkeit des Essens, die nur zu sehr geeignet ist, die Gier in ihrer niedrigen, gemeinen Form zu erregen, im richtigen Geiste zu vollziehen. Zu diesem Zwecke wird er sich das Beispiel des Meisters vorhalten, indem er vor der Mahlzeit spricht:

„Nimmt der Erhabene den Reisbrei ein, so dreht er die Schale nicht nach oben, nicht nach unten, nicht einwärts, nicht auswärts. Er läßt sich den Reisbrei einfüllen, nicht zu wenig, nicht zu viel. Die Brühe nimmt der Erhabene eben nur als Brühe hinzu. Er taucht den Bissen nicht mehr, als nötig ist, ein. Zwei- bis dreimal läßt der Erhabene den Bissen im Munde herumgehen, bevor er ihn verschlingt, so daß kein Bissen unzerkaut in den Magen gelangt, so daß kein Bissen im Munde zurückbleibt; dann erst nimmt er den nächsten Bissen ein. Jeden Bissen betrachtet der Erhabene gründlich. Den Geschmack empfindet der Erhabene, aber er genießt ihn nicht. Achtfach ausgezeichnet ist die Nahrung, die der Erhabene einnimmt, nicht zur Letzung und Ergötzung, nicht zur Schmuckheit und Zier, sondern nur um diesen Körper zu erhalten, zu fristen, um Schaden zu verhüten, um ein Leben der Reinheit führen zu können. So werde ich die bisherige wohlige Geschmacksempfindung abtöten und eine neue nicht aufkommen lassen, und ich werde genug haben zum makellosen Wohlsein. Namo Buddhāya!"

N a c h dem Essen aber wird er sich zu Gemüte führen: „Nach dem Mahle sitzt der Erhabene eine Weile schweigsam da. Doch nicht lange läßt er sich's genügen. Es genügt ihm, daß er gespeist hat. Weder tadelt er das Mahl, noch verlangt er wiederum; vielmehr ermuntert er die Umsitzenden in lehrreichem Gespräche, ermutigt, erfreut und erheitert sie, und hat er sie ermuntert, ermutigt, erfreut und erheitert, so steht er von seinem Sitze auf und geht seines Weges fürbas. Namo Buddhāya!"

Außer diesen regelmäßigen Akten von Selbstbesinnung wird der gute Buddhist auch noch ab und zu tagsüber — auch während seiner Berufs-

arbeit — seinen Geist einige kurze Augenblicke nach innen, auf die drei Merkmale oder einen andern ihn ansprechenden heilsamen Gedanken richten, um so immer neue Kraft fürs praktische Handeln aus der Lehre zu ziehen.

Doch damit ist auch für den Weltmenschen das konzentrierte, also richtige Denken noch nicht erschöpft. Auch für ihn ist es vielmehr unumgänglich notwendig, von Zeit zu Zeit Gewissenserforschung zu halten, um die gröbsten Auswüchse seines Dranges nach der Welt, das sind die ihm eigentümlichen Schwächeu und Leidenschaften, scharf zu erkennen und sich so gerade mit Bezug auf sie, so oft nur ein Anlaß dazu eintritt, die drei Merkmale als stets bereites Gegengift möglichst anschaulich vorhalten zu können.

Sinnspruch.

Am Eingange des Waldgartens eines deutschen Buddhisten findet sich auf einer Tafel folgender Spruch:

„In diesem Reiche gilt als oberstes Gesetz:
Was lebt und atmet sollst du gütig schützen!
Drum schon' auch das Insekt und pflück' die Blume nicht,
Die dich erfreut; auch deinem Heil wird's nützen!“ S.

Hemmnis.

Es hemmt die Kraft mir, hemmt den Schwung,
Wenn strack ich vorwärts wandre.
Das eine heißt Erinnerung,
Erwartung heißt das andre.

Weit offen steht das Tor zum Glück,
Könnt ich erst all mein Streben
Dem losgelösten Augenblick
Als willig Opfer geben.

Hans Much.

Güte.

Ein wildes Gespinst von Fäden durchzieht die Gegenwart, und jeder einzelne Faden ist von einzelner Ichsucht gewebt und sucht die andern Fäden an Haltbarkeit zu überbieten. Hat da die Spinnerin Güte überhaupt noch Platz für ihre Gespinste? Anders gesagt; ist es überhaupt möglich, heutzutage Güte in dem Maße auszuüben, wie es nötig ist, wenn Güte das eigene Herz reinigen und befreien soll?

Man muß diese Frage rücksichtslos und ohne Schmuck und Ranken beantworten. Dann kommt man zu einer Antwort, die zuerst betrübsam klingt und niederdrückt: Solange man i n der Sache steht, ist Güte unmöglich; sobald man sich ü b e r die Sache stellt, ist Güte selbstverständlich und nicht des Rühmens wert.

Es käme demnach darauf an, sich über die Sache zu stellen. Ist das aber ohne Güte möglich? Nein. Somit hätten wir also einen Widerspruch.

Doch dieser Widerspruch löst sich, wenn wir zwischen bewußter und unbewußter Güte unterscheiden. In unserer Antwort meinten wir nur die unbewußte Güte. Denn die liegt am nächsten, wenn man von Güte spricht. Zwischen unbewußter und bewußter Güte ist ein außerordentlicher Unterschied, der so groß ist, daß man am besten täte, beide mit verschiedenen Namen zu belegen und dadurch scharf zu trennen. Der Unterschied besteht in der Eigenschaft, in der Äußerung und im Werte. Solange das nicht geht, treffen die Worte Allgemeingüte und Einzelgüte vielleicht das Richtige.

Wollen wir uns ü b e r die Sache stellen, so bedürfen wir hauptsächlich der Erkenntnis. Auf dem Wege zur Erkenntnis können wir von bewußter Güte unterstützt werden. S t e h e n wir dann über der Sache, so ist Güte, d. h. unbewußte Güte, selbstverständlich. Die unbewußte Güte aber hilft dann auch zu weiter nichts. Sie ist Begleiterin, aber nicht Helferin oder gar Führerin. Solange man i n der Sache steht, ist unbewußte allgemeine Güte unmöglich, da ist nur bewußte Güte, Einzelgüte, möglich, nicht als Begleiterin, sondern als Helferin.

Schon der Umstand, daß man i n der Sache steht, beweist, daß man noch nicht der Bande eigener Begehrlichkeit entledigt ist, daß deshalb schon allein von einer allgemeinen Güte nicht geredet werden kann. Wo ich begehre, was mir widerstrebt, kann ich nicht gütig sein. Oder: wenn man in der Sache steht, hegt man Zuneigung und Abneigung. Wo man Abneigung hegt, kann man nicht allgemein-gütig sein. Ein geistig hochstehender Mensch wird bei sich die Beobachtung machen, daß er gegen alle Menschen, die unter ihm stehen: gegen Bediente und Angehörige eines

sogenannten anderen Standes sowie gegen Kinder ohne weiteres gütigen Herzens ist, und ebenso gegen Tiere. Dagegen will es ihm aber nicht gelingen, bei Leuten seines Standes die allgemeine Güte zu wahren und zu verwirklichen. Im einen Falle steht er über der Sache; im andern steht er in der Sache.

Die Leute seines Standes überlasten ihn mit Forderungen, Anmassungen, Erwartungen und Vorurteilen, und er selbst verlangt von ihnen, daß sie ihn auf sich wirken lassen. Er erwartet oder fordert also auch von ihnen etwas, wenn vielleicht auch Edles, während sie als Allgemeinheit zumeist nur selbstsüchtig und gemein fordern. Im einzelnen Falle, wo man sich von ihm helfen läßt und wo er helfen kann, wo man also auf ihn eingestellt ist, ist er wohl voller Güte. Aber Achtung! In diesem Falle steht er eben über der Sache, und seine Güte ist die unbewußte! Doch die allgemeine, bedingungslose Güte aufzubieten, will ihm nicht gelingen. Das ist erst möglich, wenn er sich über die Menschen seiner Umgebung stellt, nicht im Hochmut des Asketen, sondern in der Erkenntnis. Nur wenn er nichts mehr von den Menschen für sich will, nichts mehr erwartet, und wenn er nicht mehr darauf wartet, daß sie von ihm sich leiten lassen, oder sich einstellen auf seinen Willen, wird er berechnungslos, berechnungslos nicht wie das Kind, wohl aber wie der Weise. Diese Erkenntnis ist sehr schwer und immer wieder von neuem will sie errungen sein, solange man in dieser Welt zu schaffen hat. Und dabei kann bewußte Güte helfen. Indem man sich im Einzelfalle zu dieser Güte zwingt, verstärkt sich die Erkenntnis und gründet sich fester.

Diese gewollte, erzwungene Güte will einem selber nicht als Fortschritt, als Besonderes erscheinen, im Gegenteil, man stößt sich wohl noch gar an ihr, weil sie so schwer wird. Und doch steht gerade diese Güte, die man sich im einzelnen Falle selber abringt, zumal wenn einem der Gegenstand, auf den sie sich richtet, nicht genehm ist, moralisch viel höher als die unbewußte Güte. Ja, die abgerungene Güte hat überhaupt nur eigentlich moralischen Wert, während die unbewußte Güte eigentlich gar keinen moralischen Wert hat. Was mir genehm oder gleichgültig ist, tut sich von selbst. Wollen wir uns veredeln, so müssen wir uns also die Umwelt und, was uns an ihr unsympathisch ist, sympathisch oder gleichgültig gestalten. So erst stellen wir uns über unsre Umwelt. So werden wir allgemeingütig. Und hat nun die allgemeine Güte auch nicht den höheren sittlichen Wert vor der bewußten Einzelgüte, so ist sie doch das höhere Ziel. Denn auch die Sittlichkeit ist nicht Endzweck, sondern nur das hehrste Mittel zum Zweck: zum Zweck der Selbsterlösung durch Erkenntnis.

Der Anfang des Weltkrieges war ein erschreckendes Beispiel, wie der Haß die Erkenntnis vernichtet. Dann aber sagte sich der Nachdenkliche, daß die Völker nicht für die Regierung, die überall nur eine Kaste ist, verantwortlich gemacht werden können. Diese Einsicht machte sein Auge freier und sein Herz wieder weiter, und doch mußten sich gar viele bei den ersten Gefangenen zur Güte zwingen. Je öfter aber sie sich zwangen, um so freier wurde der Geist, um so klarer der Blick, um so weiter das Herz, und immer weniger ward die Empfänglichkeit für das, was einzelne in ihrer Machtgier dem Volksempfinden aufzudrücken sich erdreisteten und für das, was öffentlich gelogen wurde. Nun war es solchen Menschen wieder möglich, auf Pfaden der Veredelung zum höheren Menschentume fortzuschreiten.

Ein letztesBeispiel: Als Kind und auch noch alsErwachsener p f l ü c k t man die Blumen, die man liebt. Mit der Erkenntnis, daß man Leben vernichtet, zumal wenn man einjährige Pflanzen über der Wurzel schneidet, läßt man vom Blumenpflücken ab. Im Anfang wird man sich vor Blumen, die besonders locken, noch zur Güte zwingen müssen; je öfter man sich aber zwingt und dadurch bezwingt, um so selbstverständlicher läßt man die Blume unbehelligt. Hier fällt uns die bewußte Güte als Helferin der Erkenntnis leicht, weil wir vom Blumenleben weit abgerückt sind, und weil wir es somit leichter aus dem Bereiche unserer Begehrlichkeit auszuschalten vermögen, d. h. uns ganz über die Sache stellen können.

Bewußte Güte bereichert uns, vermehrt das edle Gut der Erkenntnis; die Zinsen dieses Gutes sind unbewußte Güte. Doch das edle Gut braucht keiner grenzenlosen Steigerung. Ist es vollendet, läßt es keine weitere Vermehrung zu, sondern gibt nur noch Zinsen.

Sich über Sachen und Menschen stellen, heißt nichts anderes, als sie nicht mehr zum Gegenstande seines Begehrens zu machen. Auch hier wie überall ist es der grade Weg des Buddha, der Erlösung zeigt: Los vom Ich!

Hans Much.

Begriff.

Hehr ist die Stätte, wo das Schweigen thront,
Selten betreten, seltener noch bewohnt.
Nicht Laut, nicht Zeit
Durchzieht die Weihe der Einsamkeit.

Nur in leisen Wellen
Strömen die Rätselquellen,
Strömt eine hehr und hell vor all den andern.
Ich kniee still: Belohnt ist all mein Wandern.

Einmal erspäht, fürder nie mehr zu lassen,
Du reinster Quell, womit soll ich dich fassen?
Zwar ist mein Becher rein und blank von Schliff,
Doch ist er nur ein menschlicher Begriff.
Sei's drum! Wer immer fand zum Quell die Straße,
Der mußte schöpfen mit dem Menschenmaße.

Ewig die gleiche rinnt die Quelle
In wundersamer Rätselhelle.
Die Becher — Werkzeug der Vergänglichkeit,
Kinder des Wechsels, Sprößlinge der Zeit.
Was liegt am Becher! Ob er selbstgefügt,
Ob er entlehnt ist — wenn er nur genügt,
Wenn er den reinsten Quell nur hält umgriffen,
Ob schlicht, ob goldgewirkt, ob feingeschliffen.

Heil allen, die gelöst vom Joch der Stunden,
Die Höhe, wo die Quelle rinnt, gefunden!

An hehrer Stätte, wo das Schweigen thront
— Selten betreten, seltener noch bewohnt —
Halt ich den vollen Becher in den Händen,
Indes die Blicke sich ins Weite wenden:
Von heiligem Stillesein ist er geweiht,
Der Sinn des Lebens ruht auf seinem Grunde,
Und Ewigkeit, Unendlichkeit
Spiegeln sich hehr in seinem klaren Runde.

Hans Much.

Itivuttaka.

In deutscher Übersetzung aus dem Urtext
von **Dr. K. Seidenstücker.**

(2. Fortsetzung.)

26. Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:

„Wenn, ihr Jünger, die Wesen die Vergeltung[36]) für das Austeilen

von Gaben[66]) kennen würden, wie ich sie kenne, so würden sie nicht essen, ohne (etwas davon) abgegeben zu haben, und es würde der Makel des Geizes von ihrem Geiste nicht dauernd Besitz ergreifen. Selbst den letzten Bissen, den letzten Brocken, den sie hätten, würden sie nicht essen, ohne auch davon auszuteilen, falls sie Empfänger dafür hätten.[67]) Da nun aber, ihr Jünger, die Wesen die Vergeltung für das Austeilen von Gaben nicht kennen, wie ich sie kenne, essen sie, ohne (etwas davon) abgegeben zu haben, und der Makel des Geizes ergreift von ihrem Geiste dauernd Besitz."

Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:

„Wenn die Wesen — wie der große Seher gesagt hat — die Vergeltung für das Austeilen kennen würden, wie groß die Frucht (desselben) ist, würden sie, nachdem sie geläuterten Geistes den Makel des Geizes überwunden haben, zur rechten Zeit unter den Edlen[68]) ihre Gabe spenden, allwo das Gespendete reiche Frucht trägt.[69]) Wenn sie reichlich Nahrung gespendet haben — ein Opfer für die, welche des Opfers würdig sind — gehen die gebefreudigen Menschenwesen, nachdem sie von hier abgeschieden sind, in den Himmel ein. Und in den Himmel eingegangen genießen sie dort die Wonnen; es erfreuen sich die Geizlosen der Vergeltung für das Austeilen (von Spenden)."

Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.

27. Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:[70])

„Was es auch, ihr Jünger, an verdienstwirkenden Mitteln im Bereich des Wandelseins[71]) gibt, sie alle haben nicht den Wert eines Sechzehntels

---

[66]) Dāna ist hier im engeren Sinne als Almosengeben zu verstehen; im weiteren Sinne bedeutet es jede Hingabe; die Hingabe von Geld und Besitz, ja von Leib und Leben. Vgl. Abhidhānappadipikā 421. S. auch Anm. 49.

[67]) Als Empfänger sind würdige Menschen gedacht, insonderheit die Jünger der höheren Pfade, die Edlen.

[68]) Die Edlen (ariya) sind die Jünger der höheren Pfade.

[69]) Je würdiger der Empfänger ist, desto höheren Wert hat die Gabe und desto größer ist das religiöse Verdienst des Spenders.

[70]) Vgl. Pischel, Leben und Lehre des Buddha (3. Aufl.), S. 73; Oldenberg, Aus dem alten Indien, S. 1ff., besonders S. 9ff.; Winternitz, Der Buddhismus, S. 260; Verf., Pāli-Buddhismus, S. 402.

[71]) Das Wort opadhika ist Adjektiv und bedeutet „auf Upadhi sich beziehend". Unter den Upadhi hat man zu verstehen: 1. die Khandha (die fünf Stücke der Persönlichkeit), 2. kāma (Sinnenlust), 3. kilesa (moralische Befleckung), 4. kamma (das Wirken,

der Liebe [72]), der Geisteserlösung; die Liebe, die Geisteserlösung begreift, sie in sich und leuchtet und flammt und strahlt. Gleichwie, ihr Jünger, aller Sternenschein nicht den Wert eines Sechzehntels des Mondenscheins hat; der Mondenschein vielmehr jenen in sich begreift und leuchtet und flammt und strahlt, — ebenso nun, ihr Jünger: was es auch an verdienstwirkenden Mitteln im Bereich des Wandelseins gibt, sie alle haben nicht den Wert eines Sechzehntels der Liebe, der Geisteserlösung; die Liebe, die Geisteserlösung begreift sie in sich und leuchtet und flammt und strahlt. Gleichwie, ihr Jünger, im letzten Monat der Regenzeit, zur Zeit des Herbstes, die Sonne am reinen, wolkengeklärten Himmel, am Himmel emporsteigend, alles den Luftraum erfüllende Dunkel verscheucht und leuchtet und flammt und strahlt, — ebenso nun, ihr Jünger: was es auch an verdienstwirkenden Mitteln im Bereich des Wandelseins gibt, sie alle haben nicht den Wert eines Sechzehntels der Liebe, der Geisteserlösung; die Liebe, die Geisteserlösung nimmt sie in sich auf und leuchtet und flammt und strahlt. Gleichwie, ihr Jünger, des Nachts, zur Zeit der frühen Dämmerung, der heilbringende Stern [73]) leuchtet und flammt und strahlt, — ebenso nun, ihr Jünger: was es auch an verdienstwirkenden Mitteln im Bereich des Wandelseins gibt, sie alle haben nicht den Wert eines Sechzehntels der Liebe, der Geisteserlösung; die Liebe, die Geisteserlösung nimmt sie in sich auf und leuchtet und flammt und strahlt."

---

welches zu neuen Geburten führt); dies sind also jene Faktoren, welche der Phänomenalität des Menschen, der Erscheinungswelt angehören. Opadhika werden die „verdienstwirkenden Mittel" insofern genannt, als sie in ihren (heilsamen) Wirkungen niemals aus dem Wandelsein und der Vergänglichkeit heraus-, sondern nur zu einer relativ glücklichen Wiedergeburt in einer Himmelswelt hinführen, die immer noch der Vergänglichkeit unterworfen ist. Die vorhandenen Übersetzungen von opadhika an dieser Stelle weichen erheblich voneinander ab: Pischel: „Alle Mittel in diesem Leben, um sich religiöses Verdienst zu erwerben." Oldenberg: „Was es an materiellen Gegenständen verdienstlichen Tuns gibt." Winternitz: „Alle durch das Dasein bedingten Handlungen, durch die man Verdienst erwirbt." Moore: „Whatsoever materials there are for the acquisition of virtue, connected with the Substrata."

72) Liebe = mettā. Dieser Geist der Liebe findet seinen treffendsten Ausdruck in dem kurzen Wort des Metta-Sutta im Suttanipāta: „Glückselig mögen alle Wesen sein!" Die Erweckung der Liebe (mettabhāvanā) ist eine der wichtigsten Meditationsübungen und wurde nach der Überlieferung vom Buddha insonderheit allen denen empfohlen, deren Natur zu Übelwollen, Haß, Grausamkeit, Groll u. dgl. hinneigt. Vgl. auch Spence Hardy, Eastern Monachism, S. 243 ff.

73) Zu diesem Gleichnis vom Morgenstern, der in der anbrechenden Dämmerung hell erstrahlt, vgl. das Wort 2. Petr. I, 19: „ἕως οὗ ἡμερα διαυγαση και φωσφορος ανατειλῃ εν ταις καρδιαις ὑμων: bis der Tag anbreche und der Lichtbringer (Morgenstern) aufgehe in euren Herzen".

Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:[74])

„Wer vollbesonnen unermessliche Liebe erweckt, für ihn, der das Hinschwinden der sterblichen Natur[75]) schaut, werden die Fesseln dünn. Wenn er unverstörten Geistes auch nur gegen ein lebendes Wesen Liebe entfaltet, so ist er dadurch ein Gerechter; der Edle[68]) aber, der sich aller Wesen mit seinem Herzen erbarmt, wirkt reichliches Verdienst. Jene königlichen Weisen, die nach Besiegung der Erde mit ihren ungezählten Wesen, Opfer darbringend von Land zu Land zogen, — diese haben nicht einmal den Wert eines Sechzehntels eines wohlgepflegten Geistes voller Liebe. Wer nicht tötet noch töten läßt, nicht Gewalt tut noch Gewalt tun läßt, wer gegen alle Wesen liebevoll gesinnt ist, dem droht von niemandem Feindschaft."

Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.

28. Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:

„Mit zwei Eigenschaften behaftet, ihr Jünger, lebt ein Jünger schon in der gegenwärtigen Erscheinung unglücklich, in Plage, Verzweiflung und Schmerzen, und bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, ist für ihn der schlimme Weg zu erwarten. Mit welchen zwei? Unbewachtsein der Tore der Sinne und Unmäßigkeit beim Essen. Mit diesen zwei Eigenschaften behaftet, ihr Jünger, lebt ein Jünger schon in der gegenwärtigen Erscheinung unglücklich, in Plage, Verzweiflung und Schmerzen, und bei der Auflösung des Körpers; jenseits des Todes, ist für ihn der schlimme Weg zu erwarten."

Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:

„Auge, Ohr und Geruch, Zunge und Körper, ebenso das Denken: ein Jünger, bei dem diese Tore hienieden unbewacht sind und der unmäßig ist beim Essen, ungezügelt in den Sinnen: der gelangt zu Leid, zu körperlichem und geistigem Leid. Mit brennendem Körper, mit brennendem Geist lebt ein solcher unglücklich, sei es bei Tage oder des Nachts."

Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.

---

[74]) Wie schon Windisch, der Harausgeber des Itivuttaka, erkannt hat, enthält im folgenden Passus die dritte Gāthā zwei alte Interpolierungen, die in meiner Übersetzung fortgelassen sind. Es sind dies die beiden Stellen „assamedhaṃ purisamedhaṃ sammāpāsaṃ vājapeyyaṃ niraggalaṃ" und „candappabhā tāragaṇā va sabbe". Die erste Stelle stammt aus Saṃy. I, S. 76, während die zweite aus Aṅg. VIII, 43 übernommen ist. Beide stören den Sinn und gehören nicht hierher.

[75]) „Sterbliche Natur" ist eine umschreibende Widergabe von upadhi; vgl. Anm. 71.

29. Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:

„Mit zwei Eigenschaften ausgestattet, ihr Jünger, lebt ein Jünger schon in der gegenwärtigen Erscheinung glücklich, ohne Plage, Verzweiflung und Schmerzen, und bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, ist für ihn der gute Weg zu erwarten. Mit welchen zwei? Bewachtsein der Tore der Sinne und Mäßigkeit beim Essen. Mit diesen zwei Eigenschaften ausgestattet, ihr Jünger, lebt ein Jünger schon in der gegenwärtigen Erscheinung glücklich, ohne Plage, Verzweiflung und Schmerzen, und bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, ist für ihn der gute Weg zu erwarten."

Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:

„Auge, Ohr und Geruch, Zunge und Körper, ebenso das Denken: ein Jünger, bei dem diese Tore hienieden wohlbewacht sind und der mäßig ist beim Essen, gezügelt in den Sinnen: der gelangt zu Glück, zu körperlichem und geistigem Glück. Ohne daß sein Körper brennt, ohne daß sein Geist brennt, lebt ein solcher glücklich, sei es bei Tage oder des Nachts."

Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.

30. Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:

„Diese zwei Dinge, ihr Jünger, müssen Qual bereiten. Welche zwei? Da hat, ihr Jünger, jemand Gutes nicht getan, hat Heilsames nicht getan, Schwachen keinen Schutz gewährt; er hat Böses getan, harte Tat verübt, Frevel begangen. ‚Gutes habe ich nicht getan', darüber quält er sich; ‚ich habe Böses vollbracht', auch darüber quält er sich. Diese zwei Dinge nun, ihr Jünger, müssen Qual bereiten".

Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:

„Dadurch, daß er einen schlechten Wandel geführt hat in Werken, Worten und Gedanken, und was anderes sonst als Fehl bekannt ist, und nachdem er heilsame Tat unterlassen und viel Unheilsames gewirkt hat, gelangt der Tor bei der Auflösung des Körpers in die Hölle."

Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.

31. Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:

„Diese zwei Dinge, ihr Jünger, bereiten keine Qual. Welche zwei? Da hat, ihr Jünger, jemand Gutes getan, Heilsames getan, Schwachen Schutz gewährt; er hat nichts Böses getan, keine harte Tat verübt, keinen Frevel

begangen. ‚Gutes habe ich getan', darüber quält er sich nicht; ‚ich habe nichts Böses vollbracht,' auch darüber quält er sich nicht. Diese zwei Dinge nun, ihr Jünger, bereiten keine Qual."

Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:

„Dadurch, daß er einen schlechten Wandel in Werken, Worten und Gedanken vermieden, und was anderes sonst als Fehl bekannt ist, und nachdem er unheilsame Tat unterlassen und viel Heilsames gewirkt hat, gelangt der Weise bei der Auflösung des Körpers in den Himmel."

Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.

(Fortsetzung folgt.)

Mitteilungen und Notizen.

Zum Thema „Übersetzen". Den dankenswerten Anregungen, die Herr Dr. Schmidt im letzten Heft unserer Zeitschrift gegeben hat, wird man im wesentlichen nur beipflichten können; bereits im Jahre 1908 hatte ich ähnliche Gedanken geäußert Buddh. Warte, II. Jahrg., S. 63 f.). Ich stehe nun auf dem Standpunkt, daß eine erstmalige Übersetzung eines größeren Textes, beispielsweise des Itivuttaka, schon weil sie die Unterlage für Zitate bildet, so wörtlich wie möglich gehalten sein muß; freilich kann sie in dieser Form nur als eine Vorarbeit für die eigentliche Verdeutschung gelten. Solche Vorarbeit ist vor allen Dingen noch für den fünfbändigen Saṃyuttanikāya zu leisten. Ähnlich steht es mit dem Suttanipāta; denn die Neumannsche Übertragung gerade dieser wichtigen, hochaltertümlichen Schrift ist weder eine wörtliche, noch eine sinngemäße Übersetzung, noch auch eine Verdeutschung im Schmidtschen Sinne, sondern höchstens eine ganz subjektiv gefärbte, nicht eben glückliche Phantasie über die einzelnen Themen. Für den Suttanipāta, dessen eigentlicher Inhalt aus Versen besteht, würde es sich empfehlen, der wörtlichen Übertragung eine wirklich gute poetische Wiedergabe beizufügen. Auf diese Weise würde der Leser sowohl einen richtigen Einblick in den Text der Quellenschrift selbst, als auch ein Empfinden für deren dichterische Schönheit gewinnen können. Dasselbe gilt für den ersten Band des Saṃyuttanikāya, der sich in der Hauptsache ebenfalls aus Gāthās zusammensetzt. Unter den kanonischen Prosa-Texten, die für eine gute Verdeutschung in Betracht kommen, würden die Sutten des Majjhimanikāya m. E. zunächst einmal die wichtigsten sein.

Für die Verwirklichung des Projektes halte auch ich die Gründung einer Gesellschaft, wie sie Herr Dr. Schmidt im Auge hat, für eine unerläßliche Vorbedingung. Um aber eine solche Gründung nicht von vornherein zu einem Fehlschlag werden zu lassen, sollte man keinen Augenblick vergessen, daß diese Gesellschaft ein Bund wirklich Gleichgesinnter sein, daß zum mindesten die Mitglieder des Direktoriums und die Übersetzer sich in ihrer Stellung zur Buddhalehre nahe stehen müssen. Man stelle sich vor: Herr A. steht auf dem Boden der echten transcendentalen Buddhalehre; Herr B. ist ein Vertreter der Siamesischen Schule; Herr C. schätzt zwar den Buddhismus als Forschungsobjekt, wird aber im übrigen von der Lehre des Meisters innerlich gänzlich unberührt gelassen; Herr D. ist Religionsforscher und als solcher auch an den buddhistischen

Quellen interessiert, während er in seiner persönlichen Überzeugung bibelgläubiger Christ ist. Was würde wohl bei den Arbeiten einer so buntgegliederten Gesellschaft herauskommen! Ich denke dabei nicht nur an die eigentliche Übersetzung, sondern auch an die unvermeidlichen erläuternden Anmerkungen. Eine babylonische Verwirrung würde in einem solchen bunt zusammengewürfelten Konsortium binnen kurzem Platz greifen! Soll hier tatsächlich etwas Ersprießliches und Großes von bleibendem Werte geleistet werden, so ist, wenigstens soweit die Übersetzer und die ausschlaggebenden Persönlichkeiten in Frage kommen, nur ein Zusammenschluß von Gleichgesinnten, die sich zur echten transcendentalen Buddha-Lehre, wie sie in unserer Zeitschrift vorgetragen wird, bekennen, das einzig Richtige und Vernünftige. Sollte ich mich hierin nachweislich irren, — ich lasse mich jederzeit gern belehren. S.

Literatur.

Europa und Asien. Von Theodor Lessing. Berlin-Wilmersdorf, Verlag Die Aktion, 1918. 131 S. Preis 3,60 Mk.

Das vorliegende Buch sticht wohltuend ab von den zahllosen Elaboraten der „Kriegsliteratur", mit denen im Verlauf der letzten Jahre der Büchermarkt überschwemmt worden ist. Im Vorwort bemerkt der Verfasser: „Die vorliegende kleine Schrift . . . ist aus jener Stimmung von Schmerz, Scham und tiefem Menschenekel geboren, die eine ganz kleine Schar Einsamer und Unzeitgemäßer aus allen Ländern Europas zur Notbruderschaft zusammenschmiedete, in demselben Augenblick, wo Europas Menschen — allen voran die ‚führenden Geister' — am großen Flammenrausch des Vaterlandes zu Verzückungen politischen Machtwillens entbrannten". Und S. 126: „August 1914 riß ein Schleier. Hinter der Kulturmaske zeigt sich die Bestie. Die kluge, alles könnende, alles wissende, alles leistende, die Erde übermächtigende Bestie Europa. Europa, sein Christentum, seine Heldenmoral, seine Entwicklungsethik, sein Fortschritt und sein Glück steht jetzt nackend vor aller Augen. Alle Menschen Europas, die jungen blühwilligen, hoffnungsfrohen, sind in eine riesige blinddraufloswütende, wohlorganisierte Maschine geworfen oder stürzen begeistert sich selbst hinein, im Heldentum des Unsinns, im todgeweihten Lebensrausch, vor dessen Schönheit man beten möchte: ‚Glück auf zum Untergang!'" So trifft die Geißel, die Lessing hier in grimmigem Zorne schwingt, fast ausnahmslos haarscharf den entblößten, aller Schminke beraubten Leib der großen babylonischen Dirne, die man „Europäische Kultur" nennt. Im übrigen ist diese Arbeit eine geistvolle Antithese der beiden unversöhnlichen Gegenpole: Geist des Westens und Seele des Ostens. Der Leser findet hier manch feinen, treffenden Gedanken vorgetragen; ich persönlich muß allerdings gestehen, daß ich dem Verfasser in seiner tiefsinnigen Analyse keineswegs überall rechtgeben kann. Lesenswert bleibt das Buch trotzdem. Wie treffend ist z. B. das, was Lessing auf S. 69 ff. über „die verschiedene Stellung zur Tierwelt" zu sagen hat; ich zitiere diesen Passus ungekürzt, weil er einen Geist atmet, den man durch das buddhistische Wort „Mettā" charakterisieren könnte: „Ich lese in dem Reisebuche eines österreichischen Erzherzogs von einem Jagdausflug in die Urwälder Indiens. Die Herren, in europäischen Sportanzügen und mit Tropenhelmen, stellen sich mit guten Feuerwaffen an die Fenster ihres Salonzuges und schießen rechts und links von der Bahnstrecke alles nieder, was in den Bereich europäischer Flinten kommt: seltene Vögel, Affen, Hochwild, Rehe, Gnu, Antilope, Schlangen, — Tiere, die bis dahin den Menschen

noch nicht als Feind gekannt hatten; denn der Hindu darf weder Tierfleisch als Nahung genießen, noch tierische Produkte wie Felle und Leder verwenden; er soll nicht einmal Ungezieler und schädliche Insekten töten, indem er sie verscheucht. Läßt sich mithin nicht begreifen, daß zumal der Hindu den europäischen Menschen empfinden muß wie einen Teufel, welcher gekommen ist, den Schlaf der Welt zu zerstören? Er möchte diesen Teufel, welcher Schießwaffen, Alkohol, Laster und Bedürfnisse jeder Art verbreitet, wohl am liebsten so nennen, wie die Eingeborenen auf Samoa uns nennen: Papalanghi, zu deutsch: Himmelzerbrecher. Wir Träger Europas und seiner Kultur zerbrachen den Himmel der Unschuld! Ließen wir noch ein Fleckchen Erde übrig, wo uraltes Leben nicht ausgerodet ward? Gibt es Wälder, die wir nicht in Zeitungspapier wandeln? Bär und Biber, Adler und Geier sind aus unseren Forsten verschwunden. Die letzten Elefanten und Nashorne werden bald im letzen Dschungel gefangen sein. Der letzte Walfisch wird in schwimmenden Fabriken aufgejagt, um an Ort und Stelle erlegt, zerwirkt und in Stücken in die europäischen Häfen transportiert zu werden. Ganze Tierarten, wie die Riesenschildkröten Australiens, die Reiher Südamerikas, werden in fünfzig Jahren von den Europäern ausgerottet sein. Siehe doch, eine zarte europäische Dame! Um den Hals einen Marder, als Gürtel die Haut des Otter, Stiefelchen vom Leder des Kalbs, Mieder von Fischbein, Handschuh vom Lamm, Portemonnaie aus Schildkrott, Agraffe aus Zähnen des Elefanten und auf dem Haupte als Triumphflagge aller Naturmörderei die wehende Straußen- und Reiherfeder. Können wir wissen, ob nicht die jahrhundertelange Gewohnheit, uns Tierblut einzuverleiben, unsere Natur gestaltet hat? Eine wahre Neugeburt des Menschengeschlechtes müßte wahrscheinlich von den allerbanalsten Dingen ausgehen, Schlaf und Diät. Wer es fertig brächte, den Menschen von Fleisch und Alkohol ganz zu entwöhnen, hätte für die Auferhöhung des Typus Mensch soviel getan, wie Sokrates und Jesus. Inzwischen bleibt es eine freudige Botschaft, daß mehrere Millionen Menschen Asiens täglich das schönste aller Gebete beten: „Möchten alle Wesen heute schmerzfrei sein“ und des Fleischgenusses sich enthalten, im Gefühl jener höheren Zukunft, von welcher Shelley singt:

„Nicht mehr das Lamm, das ihm ins Antlitz schaut,
Erschlägt er, sich an seinem Fleisch zu letzen,
Das der Natur beleidigt Recht zu sühnen
Die Säfte seines Körpers faulen macht.“

Wir opfern in Europa ganze Hekatomben Kolbris, Fliegenvögel, Paradiesvögel, Glanzstare, Seehunde, Robben, Schwarzfüchse, Silberfüchse, Zobel, Nerze, Biber alljährlich gedankenlos der Mode. Und oh! Über die Grausamkeit unserer Zoologischen Gärten, darin die Kinder ihre ersten bleibenden Eindrücke vom Leben der Tierwelt erhalten. Man blicke in das hoffnungslos erloschene Auge solch eines eingekäfigten Riesenadlers mit gekappten Schwingen; man lese den Blick des geknebelten freien Raubtieres. Die halbe Natur der Erde würde erlöst aufatmen, wenn die sogenannte Kultur unterginge.“ Im Anschluß hieran macht dann Lessing folgende Mitteilung: „Zur Zeit, wo ich dies in Korrektur lese, hat man an meinem Wohnort Tierblut zum Volksernährungsmittel gemacht. Es wird in mächtigen Quantitäten in den Fleischerläden abgegeben. Der Aufruf der Stadt, welcher mahnt, sich dieses Volksernährungsmittels zu bedienen, beginnt mit Goethes Wort: ‚Blut ist ein ganz besonderer Saft‘—.“ Fürwahr ein wertvolles Kulturdokument!

S.

Zur gefl. Beachtung! Infolge Raummangels mußte die bereits gesetzte Fortsetzung von dem Aufsatz „Der Buddhismus in den Ländern des Westens“ zurückgestellt werden. Das nächste Heft erscheint Anfang Dezember als Doppelnummer.

Verantwortlich für die Schriftleitung: Dr. Georg Grimm, München; für Verlag, Anzeigen und Beilagen: Max Altmann, Leipzig. — Druck von Karl Vogel in Leipzig.